

# A Rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: gênero, raça e identidade

## Queen Njinga in a South-Atlantic Dialogue: Gender, Race and Identity

DORIS WIESER

Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Comparatistas, Portugal

[dwieser@letras.ulisboa.pt](mailto:dwieser@letras.ulisboa.pt)

**Abstract:** This article proposes a rereading of the representations of Queen Njinga of Angola (1582-1663) in the light of African and Latin American feminist studies. The Queen's image created in the chronicles of the 17<sup>th</sup> century (especially Cavazzi) and the historiographical debate about the legitimacy of her throne and her gender identity are confronted with feminist studies, which intend to delegitimize the Western categories of gender and race in the African context. Finally, two historical novels written from the Brazilian perspective are analyzed, *O trono da Rainha Jinga* (1999) by Alberto Mussa, and *A Rainha Ginga. E de como os africanos inventaram o mundo* (2014) by José Eduardo Agualusa, questioning whether they offer innovative readings for the categories of gender and race.

**Keywords:** Coloniality of gender; Cultural memory; National identity; Brazilian Literature; Angolan literature.

**Resumo:** Este artigo propõe uma releitura das representações da rainha Njinga de Angola (1582-1663) à luz de estudos feministas africanos e latino-americanos. A imagem da rainha criada nas crônicas do século XVII (sobretudo Cavazzi) e o debate historiográfico sobre a legitimidade do seu trono e a sua identidade de gênero são confrontados com estudos feministas que tencionam deslegitimar as categorias ocidentais “gênero” e “raça” no contexto africano. Analisam-se a seguir dois romances históricos escritos a partir da perspectiva brasileira, *O trono da Rainha Jinga* (1999), de Alberto Mussa, e *A Rainha Ginga. E de como os africanos inventaram o mundo* (2014), de José Eduardo Agualusa, questionando se oferecem leituras inovadoras relativamente às categorias “gênero” e “raça”.

**Palavras chave:** Colonialidade de gênero; Memória cultural; Identidade nacional; Literatura brasileira; Literatura angolana.

A Rainha Njinga<sup>1</sup> (1582-1663), personagem histórica que enfrentou os colonizadores portugueses no sudoeste da África do século XVII na condição de *ngola* (rei/rainha) do Ndongo, a partir de 1624, e, a partir de 1631, também da Matamba, compreendendo o seu reinado o período holandês (1641-1648), é muitas vezes interpretada como símbolo da resistência africana em geral e do nacionalismo angolano em particular, e faz também parte do imaginário afro-brasileiro. Em Angola, a sua transformação em heroína nacional começou com as lutas pela independência. Depois de 1975, durante a onda de renomeações toponímicas, o seu nome foi utilizado para ruas (p. ex. para uma das principais artérias da Baixa de Luanda), escolas, praças, instituições, grupos de dança e também marcas de produtos alimentícios, como café e cerveja. Conta também com uma estátua no Largo do Kinaxixi, no centro de Luanda, erguida em 2003 (Pinto 2015: 311), e aparece como personagem em várias obras de ficção, como em *Nzinga Mbandi* (1975) de Manuel Pedro Pacavira, *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* (1997) de Pepetela, e, mais recentemente, em *A Rainha Ginga* (2014) de José Eduardo Agualusa, e no filme angolano *Njinga, Rainha de Angola* (2013), realizado pelo português Sérgio Graciano. No Brasil, a rainha é reivindicada como parte da memória cultural da comunidade afro-brasileira, aparecendo em contos populares, ritos de candomblé, congadas, cavalcadas, marujadas e no samba-enredo carioca (Barbosa 2012), mas também na literatura de ficção, como é o caso do romance *O trono da rainha Jinga* (1999) de Alberto Mussa.

O grande fascínio desta personagem emana provavelmente do facto de ela ter sido capaz de impor-se no trono como mulher num contexto supostamente patriarcal, de ter sido uma diplomata audaz (“apesar” de mulher), mas também uma guerrilheira violenta que, aos olhos dos testemunhos portugueses da época, apresentava características “viris”, escandalosas para uma mulher, entre elas a sua suposta promiscuidade. Outro “escândalo” é o seu canibalismo “apesar de” ter sido batizada e ter-se convertido ao catolicismo.

A principal fonte sobre a vida da rainha encontra-se na *Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola* (5 volumes, Bolonha 1687) do padre capuchinho italiano Giovanni Antonio Cavazzi da Montecuccolo (1621-1678)<sup>2</sup>, que foi nomeado o seu confessor um ano antes da morte da rainha. Outros testemunhos diretos são o militar português António de Oliveira de Cadornega (1624-1690) com a sua *História geral das Guerras Angolanas* (1680, 3 volumes), que Alberto Oliveira Pinto descreve como profundamente negrófobo (2015: 313), Antonio Gaeta com *La maravigliosa conversione allá Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del suo Regno di Matamba*

<sup>1</sup> O nome da rainha aparece com diferentes grafias: Ginga, Jinga, Nzinga e Njinga. Usarei a grafia Njinga, seguindo a recente *História de Angola* (2015) de Alberto Oliveira Pinto.

<sup>2</sup> Os capítulos correspondentes à vida da rainha Njinga foram reeditados recentemente por Linda Heywood e John Thornton (2013). Citarei esta edição.

*nell'Africa meridionale* (1669)<sup>3</sup> e o relatório do governador Fernão de Sousa (s.d. 1625-1630) a seus filhos, editado por Beatrix Heintze em 1985.<sup>4</sup>

Este ensaio propõe-se estudar dois romances históricos sobre a Rainha Njinga que se caracterizam pela sua perspectiva brasileira: *O trono da Rainha Jinga* (1999) do escritor brasileiro Alberto Mussa, e *A Rainha Ginga. E de como os africanos inventaram o mundo* (2014) do angolano José Eduardo Agualusa, em cuja obra as relações transatlânticas têm um lugar importante, provavelmente também porque Agualusa reside e trabalha no Brasil e conhece a cultura brasileira pela vivência própria. Para questionar em que medida estas obras oferecem uma releitura afirmativa ou transgressiva dos relatos da época (em primeiro lugar, de Cavazzi) e dos textos historiográficos (p. ex. Heintze, Thornton, Pantoja), a análise debruçar-se-á sobre as seguintes questões: De que maneira se discute a legitimidade do trono de Njinga (na sua condição de mulher) na historiografia e na ficção? Que significado é atribuído à sua suposta crueldade e promiscuidade? De que forma as crônicas da época e a ficção debatem a questão teológica/filosófica do mal no mundo em relação a Njinga? Estas questões serão debatidas à luz das teorias feministas sobre a recuperação do papel histórico das mulheres e, assim, serão submetidas a uma crítica que põe em causa os subjacentes conceitos de “género” e de “raça” patententes nestes textos.

## A IMAGEM DE NJINGA SEGUNDO ANTONIO CAVAZZI DE MONTECUCCOLO

A imagem de Njinga que mais repercussão teve no imaginário coletivo é, sem dúvida, a que nos legou Cavazzi de Montecuccolo, transmitindo a ideia de uma personagem vingativa, traiçoeira, cruel e promíscua, que não encaixa no conceito ocidental cristão de mulher e que, portanto, é caracterizada como virilizada e – usando as habituais terminologias colonialistas com o intuito de desclassificar os colonizados na sua qualidade de seres humanos – bárbara, canibal e dada às superstições dos feiticeiros.

Cavazzi acreditou poder detetar em Njinga um ódio pelo sexo oposto, especialmente por crianças do sexo masculino, aversão oriunda de uma experiência que se poderia chamar, em termos de psicologia moderna, de “trauma”: O seu irmão, Ngola-a-Mbandi, na época rei do Ndongo e obcecado por manter-se no poder, teria assassinado o filho de Njinga, herdeiro do trono, e além disso tornado as suas três irmãs, entre elas Njinga, estéreis, “alguns dizem que por meio de um banho de água a ferver, outros

<sup>3</sup> Para uma breve caracterização destas obras, bem como representações da rainha Njinga mais tardias, veja Pantoja (2010) e Pinto (2014).

<sup>4</sup> Njinga também é matéria de várias obras literárias de autores estrangeiros, de diferentes proveniências, p. ex. *Zingha, Reine d'Angola: Histoire Africaine en Deux Parties* (1769), do escritor Jean-Louis Castillion, *Zingha Reine de Matamba e d'Angola* (1835), de Laure Junot, duquesa de Abbrantes, e *Ginga, Rainha de Angola* (2008), do escritor português Manuel Ricardo Miranda (obra classificada como saudosista por Pinto 2015: 315). Para representações da rainha Njinga na pintura veja Pinto (2014).

mutilando-as com um ferro em brasa” (Cavazzi 2013: 60). Esta violência sofrida teria cunhado profundamente o mau caráter de Njinga.

Njinga cresceu na época das primeiras guerras entre mbundu e portugueses e assistiu ao cada vez maior avanço destes, construindo fortes (chamados “presídios”) no território do Ndongo e exigindo o pagamento de tributos. Posteriormente, Njinga presenciou também as ameaças de grupos nômadas de guerreiros, os jagas, que tentavam por sua vez enfraquecer o poder do *ngola*. Nesta situação, Ngola-a-Mbandi decidiu enviar uma embaixada a Luanda para negociar com o governador português, tendo escolhido a irmã de então 40 anos de idade, Njinga, como sua embaixadora. Cavazzi aproveita este episódio para fazer novamente especulações sobre o caráter desta mulher e acusá-la de aceitar a missão para melhor poder colocar em prática o seu plano: “A princesa, que era cheia de espírito e de dissimulação, fingiu esquecer o assassinio do filho, resolvida a prosseguir com a vingança logo que tivesse oportunidade” (2013: 63).

No entanto, o episódio entrou na memória cultural por outra razão: o governador João Correia de Sousa ofereceu-lhe como assento “duas almofadas de veludo franjadas a ouro [...], de acordo com o costume que se observa nesta região”, enquanto ele próprio se dispunha a sentar-se numa “poltrona de veludo franjada a ouro” (Cavazzi 2013: 63). Para ficar à mesma altura do governador, Njinga teria feito um sinal a uma escrava que se ajoelhou sobre o tapete com os cotovelos apoiados no chão e assim fazia de cadeira para a embaixadora. Esta atitude de altivez relativamente aos portugueses, tomou um rumo ainda mais inesperado quando Njinga, terminada a reunião, declara que não levaria a escrava consigo, porque “não convinha à embaixadora de um grande rei usar duas vezes a mesma cadeira” (2013: 65). Cavazzi, que não esteve presente na ocasião, mas que seguramente ouviu falar do episódio, não somente por boca da própria rainha, reconhece que a embaixadora deixou uma profunda impressão nos presentes:

Foi muito admirada a vivacidade da sua atitude e a prontidão da sua inteligência, qualidades que não se concebiam numa mulher. Ela desculpou as falhas do irmão com argumentos sólidos e termos apropriados [...]. Espantou, surpreendeu, convenceu todo o conselho e os magistrados com um à-vontade tão natural que estes permaneceram muito tempo sem palavras. Depois, como insistiram em exigir que Ngola-a-Mbandi aceitasse recompensar a Coroa de Portugal através de um tributo anual, ela fez ver que este tipo de pretensão só podia ser aceite por um povo subjugado pela força das armas, não por uma nação que oferecia espontaneamente um tratado de amizade (Cavazzi 2013: 64).

Esta imagem de uma mulher inteligente, eloquente, dotada de grande talento diplomático e que apresenta, além do mais, uma grande capacidade estratégica, cria um contraste muito forte perante as características negativas apresentadas nos seguintes capítulos do livro. Efetivamente, partindo do olhar ocidental, estas capacidades francamente positivas não poderiam ser características de uma mulher e – poder-se-ia acrescentar – menos ainda de uma mulher negra. Por este motivo, Njinga torna-se uma ameaça que desafia os conceitos ocidentais de “género” e de “raça”. Cavazzi pro-

cede ao apagamento das qualidades extraordinárias de Njinga e à exageração das suas características negativas, de modo a deslegitimar uma mulher que colocava largamente em causa tanto a imagem cristã da mulher como a imagem colonialista dos negros. Só assim, podia reafirmar as imagens ocidentais estigmatizantes da mulher negra.

Embora Njinga tenha-se deixado batizar na ocasião da sua visita a Luanda, assumindo o nome de Ana de Sousa (adotando o sobrenome do padrinho João Correia de Sousa e o nome cristão da esposa deste), Cavazzi não fica convencido da sua conversão. Efetivamente, para Njinga, o batismo foi uma decisão política que estava longe de espelhar uma eventual conversão espiritual. Cavazzi dedica-se então a relatar os crimes e supostos pecados cometidos por Njinga que “[v]oltou perfidamente as costas a Deus” (2013: 65). Insinua que ela envenena o irmão Ngola-a-Mbandi (apesar da falta de provas), o que, para o autor, está intimamente ligado com o seu desejo de vingar a morte do filho, referindo-se ainda à vingança como uma característica vil exclusiva das mulheres: “E podemos verificar que as injúrias e o desejo de vingança ficam para sempre gravados no coração de uma mulher, como um buril na pedra dura de um diamante, e só podem ser apagados pelo sangue” (2013: 68). Condenando os atos de Njinga, que lhe permitiriam reclamar o trono para si e que não se distinguem em nada das intrigas nas cortes europeias, recusa-se no seu relato a chamá-la pelo seu nome cristão (2013: 69). Além disso, e com o intuito de desacreditar a cultura mbundu em geral, descreve o enterro do *ngola* como “cerimónias sangrentas habituais entre este povo bárbaro” (2013: 68).

Cavazzi prossegue na sua tentativa de depreciar a imagem de Njinga, criticando-lhe o uso da sensualidade a par da dissimulação. Narra que a rainha, já com mais de 40 anos, seduz o jaga Kaza em cuja custódia se encontra o filho de Ngola-a-Mbandi, possível sucessor ao trono, com o objetivo de aproximar-se da criança para depois poder matá-la. Njinga, neste episódio, é descrita como mulher “pérfida” de “mau coração”, “espírito velhaco”, que “magicou tantos artifícios que ele [o jaga Kaza] se rendeu e prometeu casar-se com ela” (Cavazzi 2013: 70). Njinga é, portanto, comparável a Eva, a suposta responsável pelo mal no mundo, bem como ao de outras mulheres que servem de exemplos negativos dentro do cristianismo, não se adequando nada à imagem da mulher cristã, uma vez que “[...] tomou uma resolução mais ousada e mais determinada do que aquela que se deveria esperar de uma mulher” (2013: 70). Cavazzi não vai perdendo também as oportunidades de expor negativamente todas as mulheres, de forma generalizada, através dos exemplos sobre Njinga: “É assim que a perspicácia deste sexo, pretensamente fraco, é capaz de tantas delicadezas ou ousadias que acaba por derrotar os homens mais fortes e mais sensatos!” (2013: 70). Além disto, é ainda importante ressaltar que o casamento de Njinga com o jaga Kaza, aos olhos de Cavazzi, só podia transcorrer “de acordo com os ritos dos jaga, com sacrifícios bárbaros e danças obscenas” (2013: 70), tal como o enterro de Ngola-a-Mbandi.

Nas páginas que se seguem, Cavazzi descreve as crueldades subsequentes ao casamento, o assassinato do sobrinho (“[...] esta megera infernal lançou-se sobre o seu sobrinho, degolou-o e mandou lançar o corpo às águas do Kwanza”, 2013: 70),



e de outros membros da família real, atribuindo-lhe um “ciúme frenético”, um “coração tirânico e ímpio”, uma “detestável religião” (2013: 72-73) e a capacidade de cometer “crimes diabólicos”, como o de degolar uma criança de sexo masculino e triturá-la num moedor para preparar um “execrável unguento”, que supostamente “serve para banir qualquer sentimento humano” (2013: 74). Acrescenta ainda, no já vasto rol de singularidades negativas, que Njinga e os seus praticavam o canibalismo, não conseguindo encarar a sua dimensão ritual, apenas recriminando e diabolizando essa prática, alegando que os mbundu praticam-na por uma questão de divertimento e prazer:

Era normal ver criminosos e inocentes presos às dezenas no meio da praça, despedaçarem-se pouco a pouco todos os seres vivos diante dos olhos da rainha, durante danças e outros divertimentos, e depois assarem-se e devorarem-se-lhe os membros sob os seus próprios olhos antes de serem privados de vida (Cavazzi 2013: 80).

À crítica das suas capacidades sensuais, juntam-se ainda as referências de Cavazzi à suposta promiscuidade de Njinga. Vale a pena citar um fragmento mais longo para compreender o quanto a perspectiva do padre capuchinho está presa em preconceitos ocidentais que ele considera naturais e universais e que lhe permitem, ao mesmo tempo, deslegitimar os povos nativos em geral e especialmente Njinga, pelo desafio que coloca ao poder branco e masculino, ou às políticas de expansão e evangelização dos colonizadores:

Um ódio aparente e professado pelo sexo masculino não a fazia por isso desprezar para si mesma as devassidões pecadoras, pelo contrário, pois teria sido um prodígio dos mais singulares na testa negra das mulheres idólatras poder luzir a candura do pudismo ou da modéstia virginal. A castidade é, com efeito, uma virtude desconhecida entre as mulheres jaga, que fazem profissão da infâmia e se entregam ao estupro à mais pequena ocasião. Quanto a Njinga, que porém pregava o contrário perante os seus súbditos do sexo feminino, servia-se dos seus oficiais, os quais, devido às guerras incessantes, estavam com ela dia e noite, para satisfazer os seus prazeres [...]. Sem aviso prévio, ela aterrorizava-os subitamente, exigia que vestissem roupas femininas e se sujeitassem a todas as suas extravagâncias e, de seguida, degolava-os de modo que ninguém pudesse vangloriar-se de ter ganho o seu coração, eternamente impenetrável (Cavazzi 2013: 74).

É patente neste fragmento o conceito do pecado (invenção cristã), ligado à castidade da mulher (entenda-se branca e cristã), mandamento que essa mulher de “testa negra” (preconceito racial) e “idólatra” (portanto não cristã) aparentemente não respeita, embora o conheça perfeitamente, visto que supostamente exigia castidades às suas súbditas. A rainha pratica poliandria (visto como um pecado) e mais ainda “aterrorizava” os seus amantes, exigindo que vestissem roupas femininas (humilhando assim a virilidade deles). Cavazzi avalia os comportamentos que descreve a partir da sua própria cultura, recusando que as experiências sexuais e afetivas e mesmo a expressão de género em alguns grupos étnicos da época pudessem ser diferentes. Deste modo, vai

alimentando a sua longa lista de exemplos que justificam a empresa colonial europeia e a supremacia branca e masculina. De facto, o comportamento de Njinga é condenável dentro dos padrões patriarcais europeus, dentro dos quais uma rainha não tem direito a ter relações sexuais ou afetivas com vários homens ou, por outro lado, onde é condenável um homem vestir roupas femininas. Cavazzi não demonstra nunca tentativas de compreender o significado cultural destes elementos, nem de propor qualquer outra leitura que não a da inferioridade e da barbaridade quando se encontra com um sistema que subverte os conceitos binários e hierárquicos de “homem/mulher” e de “castidade/pecado”, característicos da sua própria cultura.

Apesar de dedicar também um capítulo ao que considera ter sido a verdadeira conversão da rainha ao cristianismo, que teria acontecido muito mais tarde, com Njinga já em idade avançada, Cavazzi continua a ver o mal enraizado no ser profundo da rainha: “Usava assim de mil artifícios para ocultar a sua luxúria, cujos vivos excessos eram porém semelhantes aos de qualquer mulher” (2013: 193). Efetivamente, a misoginia e o racismo do autor acompanham o relato quase de página a página e o confronto Norte/Sul é tão visível que este documento se transforma numa fonte pouco confiável e pouco adequada para tirar conclusões sobre a cultura mbundu.<sup>5</sup>

## O DEBATE HISTORIOGRÁFICO

A questão da legitimidade do trono de Njinga, sendo ela mulher, foi discutida com alguma insistência pelos historiadores. Contudo, a discussão não tem questionado de uma forma rigorosa se o conceito ocidental de “mulher” realmente ajuda a entender os sucedidos no Ndongo e na Matamba dos séculos XVI e XVII ou se, antes pelo contrário, impossibilita a compreensão dos mesmos. Sem poder ser exaustiva aqui, resumirei alguns elementos deste debate.

Beatrix Heintze (1977: 756) recorda que o próprio Cavazzi menciona que Njinga não foi a primeira mulher no trono do Dongo. O fundador do reino de Ndongo, um ferralheiro de nome Mussuri, foi assassinado por um usurpador, o qual levou a uma disputa pelo trono. Depois da morte do usurpador, a filha mais velha de Mussuri (Zunda) teria tomado o trono, contudo, foi assassinada por sua vez pela irmã mais nova (Tumba), até que no final se instalou o filho da última. Heintze continua a argumentar que, segundo as investigações de Miller, o primeiro *ngola* (também chamado *ngola inene*) não era um indivíduo concreto, mas representava “the abstract principle of political organization based on the *ngola* and may be equated with the period before

<sup>5</sup> Phaf-Rheinberger analisa a perspectiva holandesa no livro de Klaas Ratelband, *Nederlanders in West-Afrika 1600-1650. Angola, Kongo en São Tome* (ed. René Baesjou. Zutphen: Walburg Pers, 2000), em que se destaca a estratégia política de Njinga, e conclui que “[o]s documentos holandeses são um contributo para modificar a sua imagem de bárbara e irracional na época do Iluminismo europeu” (2013: 170).

the *ngola* became an important political symbol among the Mbundo” (Miller 1976: 74). Originalmente *ngola* (plural *jingola*) foi um emblema de linhagem em forma de um pequeno pedaço de ferro. Para Miller (1976: 12, apud Heintze 1977: 759), as tradições mbundu não falam de pessoas concretas, mas sim de dinastias, funções e símbolos de autoridade. As genealogias referem exclusivamente títulos políticos (posições masculinas) e grupos de linhagem (posições femininas) que continuam a existir (Miller 1976: 17-18). Assim, o título de “filho” ou de “pai” não se referia necessariamente a uma condição biológica, mas sim social, numa rede complexa de dependências e responsabilidades múltiplas ou, melhor ainda, de parentesco fictício. A própria Njinga, quando subjugou a rainha da Matamba (outra soberana de sexo feminino da época), colocou-a, segundo Cavazzi (1965/I § 112, apud Heintze 1977: 759), na posição de governadora de uma parte do novo reino com o título de “irmã” (*nzunga*). Cavazzi também afirma que as esposas do *ngola* tinham certo poder desempenhando a importante função de sacerdotisas (Cavazzi 1965/VII § 69, apud Heintze 1977: 781) e que a primeira esposa dos sobas, e em menor medida a segunda, possuíam grande influência (Heintze 1977: 784).

Contudo, as fontes do século XVI não informam sobre as regras da sucessão do trono no Ndongo. Segundo Cadornega (apud Heintze 1977: 784-785), o sucessor devia ser, se possível, um filho adulto da primeira esposa do *ngola*. Caso ela não tivesse filhos, o sucessor teria sido um filho da segunda ou respetivamente da terceira esposa. Porém, esta regra é bastante inusual para culturas matrilineares, como a dos mbundu, e, portanto, continua a controvérsia se era possível que uma mulher assumisse o trono. Heintze avança a conclusão de que para os portugueses o Ndongo não podia ser governado por uma mulher porque desde a sua chegada apenas homens tinham estado no poder, o que os levou a um paralelismo imediato com os sistemas ocidentais (Heintze 1977: 787).

John K. Thornton baseia a sua argumentação na importância do direito costumeiro em sociedades sem códigos de leis fixados, que se orientam a partir de precedentes. No entanto, segundo o investigador, Njinga tinha consciência de que o facto de ser mulher enfraquecia a sua pretensão ao trono, porque teve dificuldades em encontrar um precedente adequado em que pudesse alicerçar a sua pretensão, visto que as histórias que circulavam sobre mulheres no poder (mencionadas por Cavazzi e Gaeta) não eram significativas e, inclusivamente, retiravam alguma legitimidade a essa possibilidade de governação feminina (Thornton 1991: 37-38). Para compensar isso, Njinga ter-se-ia “transformado em homem”, de acordo com a tese ousada de Thornton:

[...] Njinga adopted a still more radical method of overcoming the illegitimacy of her sex. At some point in the 1640s Njinga decided to ‘become a man’. Some of her apparently bizarre behavior in later life can be explained by this ideological requirement. Njinga’s husbands became her ‘concubines’, and she took several at the same time. She required these husbands to dress in women’s clothes and to sleep among her maids in waiting. Should they touch these maids sexually they would be instantly killed (Thornton 1991: 38).



Thornton, que também não questiona os conceitos ocidentais de “homem” e “mulher” de uma maneira profunda, chega a afirmar que “Njinga reinforced this *maleness* by engaging in *virile pursuits*” (1991: 39, *itálicos meus*). Embora faça algumas observações culturais muito importantes, é patente que continua a argumentar dentro do pensamento ocidental e isso leva-o a classificar como *viris* certos comportamentos que, eventualmente, não seriam entendidos como tal à luz da cultura mbundu da época:

Njinga's *gender change* was not simply a personal quirk or a psychological reaction to her illegitimate situation. There were *precedents for gender change among powerful women* in central Africa, where the *distinction between sex as a biological condition and gender as a social condition is made clear in law*. In Kongo, for example, women who obtained or were given positions of political power had the right to marry several men and also had the right to dispose of them whenever they saw fit. This form of polyandry was only for the upper class and certainly did not occur in other settings. The various twists of Njinga's coping with the barrier of her female sex, and even the assertions of *maleness* by which she finally overcame it, demonstrate that, as powerful as Njinga became, she could not simply create the constitutional precedents she needed to establish her power (Thornton 1991: 39, *itálicos meus*).

Desta forma, Njinga teria conseguido que os mais-velhos (*makota*) tolerassem a sua autoridade e, subsequentemente, teria estabelecido um precedente histórico que permitiu que nos 104 anos posteriores à sua morte em 1663, em Matamba, pelo menos 80 tivessem sido governados por mulheres (Thornton 1991: 40).

A historiadora brasileira Selma Pantoja traz ainda um contributo importante que permite complexificar ainda mais o debate. Sublinha que as fontes históricas, bem como a maior parte dos textos historiográficos, afirmam que uma mulher não podia possuir o título de *ngola* (Cadornega, Cavazzi e Fernão de Sousa, e os estudos de Miller, Thornton e Parreira que se baseiam nestes), realçando que essa asserção não foi questionada durante tanto tempo, apesar de todas as fontes históricas serem suspeitas, já que eram escritos a partir da perspectiva dos colonizadores. A rainha Njinga não convinha aos portugueses, visto que possuía grande astúcia, inteligência e talento diplomático, a par das suas impressionantes características bélicas. Portanto, as argumentações contra a sua legitimidade favoreciam os interesses dos portugueses (Pantoja 2012: 131). Além disso, as fontes caracterizam-se por uma visão religiosa, masculina e estrangeira – poder-se-ia acrescentar misógina e racista –, razão pela qual Pantoja alerta para a necessidade de ter em conta as tradições mbundu da época e também de hoje (2012: 139), que seguramente não foram compreendidas pelos autores dos relatos da época, já que estes se encontram, como tem sido demonstrado, peçados de pré-juízos. Por este motivo, Pantoja apela a uma investigação que envolva as relações de género, evidenciando que os próprios historiadores que, por um lado, afirmam que o título de *ngola* não podia ser assumido por uma mulher, por outro lado, também afirmam que “os títulos não eram pessoas, mas sim lugares pré-fixados” (2012: 143), questionando se o sexo dos ocupantes dos títulos seria realmente um impeditivo. Contudo, Pantoja não entra ainda num debate que se tem desenvolvido dentro dos feminismos africanos

e que propõe a desconstrução das categorias ocidentais de “género” e “raça”, de modo a que o debate em torno a situações como a de Njinga, bem como de outras características de culturas não ocidentais, possa prosseguir, mas a partir de perspetivas expurgadas já da imposição do olhar do Norte sobre o Sul.

## NJINGA À LUZ DOS ESTUDOS FEMINISTAS

Partindo, por um lado, da crítica dos feminismos pós-coloniais, cujas teóricas denunciam a necessidade de conduzir os debates feministas para além das lutas das feministas brancas ocidentais, e, por outro, do conceito da “colonialidade do poder” do sociólogo peruano Aníbal Quijano, a filósofa argentina María Lugones (2008) argumenta que também existe uma “colonialidade do género” enraizada no que ela chama “modern/colonial gender system”. Lugones denuncia o facto de que na modernidade capitalista e eurocêntrica todos os corpos são marcados não só pelo que é considerado “raça”, mas ao mesmo tempo pelo seu género, chamando a atenção para a necessidade de se ter sempre em conta a interseccionalidade das categorias. Recorrendo a vários estudos sobre culturas indígenas, tanto na América como na África, evidencia que o sistema social de género não necessariamente tem que ser binário, heterossexual e patriarcal.

Os estudos etnológicos que Lugones cita (Paula Gunn Allan e Michael J. Horswell) confirmam que muitas tribos americanas pré-coloniais eram matriarcais, conheciam a homossexualidade, e tinham um sistema de mais de dois géneros. Ainda de acordo com a autora, em certas culturas, inclusivamente em termos de produção de conhecimento, o género não era relevante (Lugones 2008: 7). Dirigindo agora o olhar para África, os trabalhos da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (1997) mostram, além disso, que na sociedade ioruba pré-colonial a categoria de género não era um princípio de organização social. As categorias *obìnrin* e *okùnrin* constituem antes um problema de tradução, visto que não estabelecem nem uma oposição binária, nem uma hierarquia, e, portanto, não correspondem aos termos “mulher” e “homem”. A categoria de género foi introduzida pelo sistema colonial que, mantendo a lógica patriarcal europeia, degradava o estatuto social das *obìnrin* (mulheres anatómicas) que, uma vez que já não podiam assumir posições de liderança, perdiam o direito às suas terras e a sua posição de igualdade no âmbito económico. Recordando a análise interseccional proposta por Lugones, estas mulheres sofreram não só uma degradação social pela sua raça, mas também pelo seu género.

No Norte de Moçambique aconteceu algo semelhante, de acordo com a socióloga dinamarquesa Signe Arnfred (2014: 186). Os macua tinham um sistema de chefia dupla, composto por um chefe de sexo masculino (*mwene*) e uma chefe de sexo feminino (*pwiya mwene*), que eram ou irmão e irmã, ou filho e mãe/avó, mas nunca marido e esposa, uma vez que os dois pertenciam à mesma matrilinearidade (*níhimo*). As tarefas da *pwiya mwene* eram sobretudo espirituais. No entanto, os colonizadores portugueses nunca as reconheceram, reconhecendo apenas os *mwene* como chefes.

A transformação das sociedades igualitárias, matrilineares ou ginocráticas em sociedades hierárquicas, patriarcais foi, segundo Lugones (2008: 10), um meio essencial de opressão que mudou totalmente a estrutura social destas culturas. Se durante o colonialismo só os sujeitos considerados “civilizados”, de acordo com o pensamento ocidental eram considerados seres humanos no sentido pleno, também a distinção entre “homem” e “mulher” não se aplicava plenamente aos colonizados/sujeitos animalizados. Portanto, Lugones afirma: “The semantic consequence of the coloniality of gender is that ‘colonized woman’ is an empty category: no women are colonized; no colonized females are women” (2010: 745). Deste modo, os esforços do pensamento característico do Norte em relegar os povos nativos para a bestialidade e a barbárie, acabam também por possibilitar a não total adequação dos conceitos de “homem” e “mulher” ocidentais, marcados pelo patriarcado, o cristianismo, a subjugação, a esses povos.

A filósofa Nkiru Nzegwu, também nascida na Nigéria, argumenta na mesma linha quando critica o princípio de desigualdade inerente nos termos binários, ocidentais “homem” e “mulher”. A epistemologia ocidental, ao conceptualizar a mulher em oposição ao homem, institucionaliza a diferença de género, tornando-a a base naturalizada para a discriminação da mulher. Portanto, é necessária atenção redobrada quando se fala de outros contextos culturais, nos quais estas categorias não nasceram.<sup>6</sup> Nzegwu constata que a identidade de género entre os igbo é fluída, uma vez que as mulheres desempenham funções sociais que requerem a capacidade de raciocinar e de emitir juízos. Portanto, o conceito ocidental da mulher, que necessariamente a tornava um ser desprovido destas capacidades, não é adequado para abordar a cultura igbo. Muito mais importante para a formação da identidade social que a categoria género são a linhagem e a senioridade. As filhas de uma linhagem (*umuada*) e as mulheres que entram na linhagem através de casamentos (*inyemedi*) fazem parte de categorias diferentes. A relação social entre elas é a mesma que entre marido e mulher. As *inyemedi* encontram-se subordinadas tanto aos filhos quanto às filhas da linhagem. No entanto, continuam a desempenhar a função de *umuada* na sua família de origem, mudando assim entre uma e outra identidade. O termo *di*, muitas vezes traduzido erroneamente como “marido”, efetivamente designa todos os membros da família (independentemente do género), na qual uma mulher entra através do casamento. Num contexto histórico em que mulheres podem casar com outras mulheres (sem que isto implique necessariamente relações sexuais), as categorias “marido” e “esposa” deixam de fazer sentido. Consequentemente, os títulos de honra e poder na sociedade igbo podem ser alcançados tanto por homens como mulheres (Nzegwu 2015: 207-209).

<sup>6</sup> Paralelamente ao problema de tradução que constituem as categorias *obinrin* e *okunrin*, que não correspondem às categorias *mulher* e *homem*, como adverte Oyewùmí, também os termos *nwanyi* (crianças de sexo feminino) e *nwoke* (crianças de sexo masculino) designam uma diferença fisiológica sem hierarquização, sem definir o feminino em relação ao masculino e sem atribuições sociais relativamente à forma de ser e às capacidades (Nzegwu 2015: 205-206).

O caso dos mbundu (povo matrilinear) parece não ser muito diferente, embora falte um estudo etnográfico mais profundo relativamente à questão de género:

The Mbundu lineage differed from Bakongo and Ovimbundu groups in its underlying theory; it consisted not of individuals but of statuses or titles filled by living persons. In this system, a Mbundu could move from one status to another, thus acquiring a different set of relationships. How, in fact, this theoretical system affected interpersonal relationships between biological kin has not been described, however (Collelo 1991, s/p.).

Se bem que não dispomos de informações suficientes sobre as relações de género entre os mbundu da época da rainha Njinga, tanto os relatos da época como os estudos historiográficos recentes permitem questionar certas afirmações, feitas com base no sistema de géneros, rígido e binário, ocidental. Murray e Roscoe, na sua investigação sobre a homossexualidade em África, chegam à seguinte conclusão sobre Njinga:

[...] Nzinga's behavior was not some personal idiosyncrasy but was based on beliefs that recognized gender as situational and symbolic as much as a personal, innate characteristic of the individual. A result of these beliefs was the presence of an alternative gender role among groups in the Kongo and Ndonga kingdoms (Murray/Roscoe 1998: 2).

Talvez não tenha sido tão extraordinário que uma mulher chegasse ao trono do Ndongo; talvez o título de *ngola* não predispuesse o género do seu possuidor; talvez o comportamento de Njinga não tenha sido considerado “viril” pelos nativos daquelas geografias; talvez os homens do seu harém não se sentissem humilhados pelas roupas que tinham que vestir; talvez fosse antes uma honra e talvez estas roupas nem sequer fossem consideradas femininas; talvez a própria categoria de “mulher” seja inadequada para falar de Njinga; talvez fosse mais apropriada a referência à sua identidade social em termos de linhagem e senioridade. São questões legítimas e urgentes.

A seguinte análise dos romances *O trono da Rainha Jinga* e *A Rainha Ginga. E de como os africanos inventaram o mundo* terá em conta, por um lado, a imagem negativa da rainha construída por Cavazzi e, por outro, a possível fluidez de género proposta pelos estudos feministas citados. Além disso, questiona-se se a perspectiva brasileira dispõe de uma sensibilidade Sul/Sul que permita reelaborar a imagem da rainha.

## O TRONO DA RAINHA JINGA, DE ALBERTO MUSSA

O romance de Alberto Mussa, *O trono da Rainha Jinga* (1999), é uma obra polifónica com vários narradores em primeira pessoa (masculinos e femininos, brancos, negros e indígenas, livres, libertos e escravos) e cinco (de um total de 25) capítulos analépticos contados na terceira pessoa, a partir da perspectiva do armador Mendo Antunes que, antes de estabelecer-se no Rio de Janeiro em 1623, tenta fazer a sua fortuna em

Goa e, a partir de 1614, em Angola, onde conhece Jinga.<sup>7</sup> Portanto, a convivência do armador ficcional com a rainha Jinga ficcionalizada remonta aos anos anteriores à sua ascensão ao trono (1624), coincidindo, no entanto, com o ano da embaixada em Luanda dirigida por ela e com a famosa cena da escrava-cadeira (1622), à qual o título do romance faz alusão. Os capítulos analépticos contados na terceira pessoa são especialmente importantes para a avaliação dos acontecimentos no Rio de Janeiro do ano 1626, tempo em que se desenrola a ação principal do romance, e resgatados na ficção por um autor dos finais do século xx.

*O trono da Rainha Jinga* foca uma série de atentados malsucedidos, perpetrados pela chamada “Heresia de Judas”, uma irmandade de escravos fugidos ou libertos que, no início, se dedicava a libertar escravos, pagar cartas de alforria e roubar alimentos, mas que passa a cometer crimes atrozes, baseando-se numa crença “segundo a qual Judas Iscariotes impedira a vitória plena de Cristo sobre o mal” (Mussa 1999: 5), visto que “Judas também sofreu. E só deve haver um sofredor para que o mal acabe” (1999: 11). Baseado nessa convicção, um dos escravos (Cristóvão) tortura-se, cega-se e corta a própria língua no intuito de não sentir nenhum prazer, sobretudo o de ver a bela Ana, nova líder da irmandade, pela qual está apaixonado. Desta forma, pretende assumir todo o mal do mundo e, assim, erradicá-lo.

Contudo, a irmandade, que se baseia aparentemente em crenças cristãs apócrifas, vem a sofrer um cisma por causa das convicções de Ana que, como o leitor fica a saber só no final do romance, é a aia (escrava) que serviu de cadeira a Jinga na ocasião da embaixada em Luanda e que, neste romance, curiosamente também adotou o nome cristão de Ana, tal como a rainha Njinga histórica. Ana leva o seguinte dogma de Jinga ao Rio de Janeiro: “Não basta matar; é preciso provocar dor” (1999: 31 e 41), e transforma-se, portanto, na edificadora da ponte Sul/Sul entre os territórios da atual Angola e do Brasil. Partindo do seu convívio com Jinga e do conhecimento assim adquirido, Ana é a portadora do espírito de Jinga e a continuadora da sua rebeldia contra o colonialismo português no Brasil, incitando a irmandade a cometer crimes cada vez mais cruéis, perpetuando de certa forma a imagem que Cavazzi e os seus contemporâneos foram construindo da Njinga histórica.

Este princípio – “Não basta matar; é preciso provocar dor” – que parece ser um lema político despótico, encontra uma explicação espiritual baseada num mito de origem angolano-congolês, que parte da ideia de que o mal não pode ser erradicado, só distribuído de forma mais ou menos justa entre as pessoas. A escrava Rosa, membro da irmandade, confessa que “agiam com o fito único de ‘afastar Cariapemba’” (Mussa 1999: 96), personagem mítico do qual Mendo Antunes ouviu falar. A própria Jinga teria contado um mito de criação em que o primeiro homem e a primeira mulher deram a luz uma criança má, Cariapemba, de fome insaciável. Depois de comer a própria mãe e ameaçar o pai, este decide matá-la, cortando-a em muitos pedaços pequenos. No

<sup>7</sup> Mussa usa esta grafia. Com “Jinga” referir-me-ei à personagem ficcionalizada, e seguirei usando a grafia “Njinga” para a personagem histórica.



entanto, Cariapemba não morre, mas multiplica-se em Cariapembas menores: “Por isso que Cariapemba não cresce; mas também não desaparece. Continua do mesmo tamanho, espalhado em pedaços pelo mundo inteiro” (1999: 88). À luz desta explicação, o comportamento de Jinga – muitas vezes incompreensível para Mendo Antunes<sup>8</sup> – é uma tentativa de afastar o mal (os pedaços de Cariapemba), causando dor (com maldade) nos seus inimigos. Cristóvão, por sua vez, tenta afastar o mal com a estratégia oposta: acumulando-o inteiramente na sua própria pessoa.

No entanto, ocorre outro cisma na crença dos africanos ou afro-descendentes semi-cristianizados do romance. Aparentemente não há unanimidade sobre as implicações práticas do mito de Cariapemba. Se por um lado, o mito parece abrir o caminho à crueldade extrema contra os inimigos (pressupondo que causando dor nos outros, mais pedaços de Cariapemba ficam do lado dos inimigos, e menos do lado próprio, visto que o mal não aumenta nem diminui), por outro, também abre o caminho para a busca de justiça se se tenta espalhar a mesma quantidade de Cariapemba em todos os lados. Esta é a posição tomada por Inácio, escravo secretário de Mendo Antunes, que usufrui de alguns privilégios e “que tem jeito e mania de branco” (Mussa 1999: 91). Encarnando uma paradoxal fusão entre o Sul e o Norte, mas, acima de tudo, conquistando também um papel no diálogo Norte/Sul e Sul/Sul, o africano partilha, por um lado, a crença na veracidade filosófica do mito de Cariapemba, por outro, posiciona-se contra os abusos cometidos, acabando, portanto, na narrativa, por aplicar a misericórdia cristã e sabotando, ao longo do romance, os atentados da irmandade, espalhando assim os pedaços de Cariapemba por vários lugares de modo mais homogêneo: “Quanto a mim, sempre busquei a igualdade da balança. Por isso, tentei amenizar os suplícios de Cristóvão; tentei suavizar os malefícios da irmandade” (1999: 105). Critica, além disso, o tratado “da ideia da justiça” que está a escrever o ouvidor-geral Unhão Dinis com ajuda de Mendo Antunes, contrapondo uma “epistemologia do Sul” (Santos 2011) contra o discurso hegemónico ocidental e desacreditando o último: “Pena não terem compreendido que a perfeita justiça é tão-somente a divisão equitativa do mal, finito e eterno, entre os homens” (1999: 105). Identificar Cariapemba com o demónio é, segundo Inácio em conversa com um sacerdote, um equívoco, visto que se trata antes de: “Uma alegoria do mal. Que quer apenas significar que o mal, apesar de eterno, é constante. Não diminui; mas também não aumenta. Cariapemba, padre, é uma possibilidade de justiça” (1999: 104).<sup>9</sup> Inácio é, portanto, um híbrido cultural, o resultado do contacto positivo Sul/Sul que consegue irromper das imposições do Norte ao Sul, que reconcilia as culturas e intercede pela justiça, ao mesmo tempo que atua à maneira de pícaro ou, melhor dito, malandro brasileiro, a partir de uma posição subalterna, mas certamente privilegiada, porque a

<sup>8</sup> Também alguns elementos fantásticos ou mágicos causam surpresa ou até perplexidade em Mendo Antunes, como elaborou Martínez Teixeira (2015: 169).

<sup>9</sup> De facto, também o *Dicionário do folclore brasileiro* de Câmara Cascudo (1998: 245) define o Cariapemba como “entidade maléfica para os escravos africanos” e o equipara com o demónio.

sua função como secretário permite-lhe estar em contato com pessoas de várias capas sociais. Quiçá não seria exagerado constatar que ele é a personagem que encarna o prematuro caráter nacional brasileiro neste romance.

A representação de Jinga no romance de Mussa ainda merece um destaque especial: é feita mais uma vez através da perspectiva de um forasteiro não familiarizado com a cultura mbundu, a personagem ficcional do armador e aventureiro português Mendo Antunes, visto que as outras personagens ou não conhecem Jinga pessoalmente ou não relatam nada sobre ela (como é o caso de Ana). No entanto, contrariamente a Cavazzi, inserido plenamente nos discursos religiosos e colonialistas do século XVII, Mussa cria, no final do século XX, uma personagem que apresenta uma perspectiva muito menos preconceituosa. Mendo, ainda que sublinhe a crueldade de Jinga, não a diaboliza, fazendo antes a tentativa de decifrar o seu comportamento que lhe parece incompreensível, mas que desperta a sua curiosidade e até admiração (“Em 1623, quatro anos depois, o armador que percorrera meio mundo ainda não tinha conseguido compreendê-la”, 1999: 15). Portanto, a sua narração constitui uma tentativa de traduzir culturalmente o que vai encontrando pelo mundo, e que culmina com a sua proposta de decifração do mito de Cariapemba. Além disso, Mendo não desvaloriza Jinga na sua condição de ser humano nem a animaliza, mas, ironicamente, é antes animalizado por ela que o chama continuamente de “macaco”, aludindo com isso à sua incapacidade de entender a cultura africana.<sup>10</sup>

A questão da legitimidade do seu trono também se coloca de maneira diferente que na historiografia, visto que Mendo Antunes é testemunho fictício dos anos anteriores à coroação de Jinga. Contudo, segundo ele, Jinga já “se proclamava soberana do Ndongo e de Matamba, não obstante o reinado oficial de seu irmão Ngola Mbande” (Mussa 1999: 14). É apresentada como uma usurpadora já antes da sua ascensão efetiva ao trono, e na ocasião da embaixada em Luanda, o facto de Jinga se sentar nas costas da escrava ajoelhada é classificado como uma “cena iníqua”, e Jinga classificada como “soberba” que “jamais se colocaria naquele nível humilhante” (nas almofadas no chão) (1999: 49). A sua inteligência e o seu talento diplomático não são aludidos no romance, apenas o facto de ela falar “num português fluente”. É interessante que Mussa prescindia de tematizar o suposto travestismo de Jinga e dos homens do seu harém. Também o seu comportamento sexual é-lhe secundário. Apenas uma vez, Mendo chega a suspeitar que ela está envolvida num triângulo amoroso com dois homens, mas logo se dissuade, seguindo a lógica monogâmica da sua cultura. Assim, a nível intertextual, o romance dialoga só parcialmente com as fontes históricas. A personagem de Mussa, Mendo Antunes, expressa menos surpresa e sobretudo menos misoginia e, não dando voz ao debate sobre o género da rainha, torna-o irrelevante para o propósito do autor: a reivindicação de um diálogo Sul/Sul e a incorporação da rainha Njinga na memória cultural afro-brasileira.

<sup>10</sup> “Ora – disse a rainha –, pois não são os macacos os que têm pele branca, pelos pretos e lábios finos?” (Mussa 1999: 14).

Ainda que Jinga também seja representada como cruel (embora nem canibal nem assassina de crianças de sexo masculino), no romance de Mussa, esta crueldade é fundamentada numa explicação cultural (verosímil ou não), para a qual, pelo contrário, Cavazzi, mais de três séculos antes, não estava minimamente disponível. A convicção dos cristãos que é possível erradicar o mal (obedecendo textualmente os dez mandamentos) é confrontada agora com uma “epistemologia do Sul”, ou seja, a convicção africana da impossibilidade da erradicação do mal. Desta forma, Jinga e os seus, não são nem mais nem menos cruéis e/ou sábios que os colonizadores europeus. Só a perspectiva brasileira (pré-nacional), encarnada por Inácio, constitui um terceiro caminho conciliatório, porém picaresco e utópico.

### *A RAINHA GINGA. E DE COMO OS AFRICANOS INVENTARAM O MUNDO,* DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA

O autor angolano José Eduardo Agualusa também opta por uma perspectiva brasileira, recorrendo a um diálogo Sul/Sul em que o Norte não foi mais do que a instância subjugadora que levou ao contacto entre as mundividências dos diferentes “Suis” ocupados. O seu narrador em primeira pessoa é o padre pernambucano Francisco José da Santa Cruz, filho de uma índia da nação Caeté e de um mulato. Cresceu no engenho do violentíssimo senhor Silvestre Bettencourt, foi noviço na Companhia de Jesus, viajou num barco negreiro a São Salvador do Congo (hoje M’Banza Kongo, Angola), onde ficou a saber que o governador português estava à procura de um secretário para Ginga.<sup>11</sup> Consegue o emprego e assim fica numa posição de dupla lealdade, mas finalmente decide tomar partido por Ginga e trair os portugueses.<sup>12</sup> Isto não significa, no entanto, que disponha de uma perspectiva a partir de dentro. O seu olhar é, antes pelo contrário, outro olhar externo de um brasileiro que recebeu uma formação cristã e não conhece e não compreende a cultura mbundu. A sua identidade cultural e social é difícil de determinar, visto que, apesar de mestiço, se identifica por vezes com os colonizadores, dos quais ele próprio foi vítima: “Nalguns países da Europa Central, os poderosos fizeram deles [dos ciganos] escravos e tratam-nos como no Brasil tratamos *nós* os negros” (Agualusa 2014: 105, *itálico meu*). Contudo, partilha também a condição de subalterno com os africanos, o que lhe confere um maior interesse pela alteridade e também uma maior empatia. Contudo, a referência cultural principal desse narrador é sempre o Brasil, uma vez que compara as vivências em Angola (Ndongo e Matamba) com a situação brasileira.<sup>13</sup> Semelhante ao escravo-ma-

<sup>11</sup> Visto que Agualusa opta pela grafia “Ginga” usarei neste subcapítulo a mesma para falar da personagem ficcionalizada e “Njinga” para referir-me à personagem histórica.

<sup>12</sup> “[O português Cipriano] Adivinhou a confusão que me ia na alma, o tormento de me achar tão dividido entre a fé em Cristo e um amor contra Deus e contra a lei, por um lado, e, por outro, entre a bandeira de Portugal e a causa justa, porém inimiga, da rainha Ginga” (Agualusa 2014: 81).

<sup>13</sup> Há explicações sobre frutas, plantas, produtos angolanos em comparação com os brasileiros (p. ex. Agualusa 2014: 53, 75, 100). Outro indício de que a sua identificação não é muito forte nem com os

landro Inácio do romance de Mussa, o pernambucano mestiço Francisco José da Santa Cruz é um híbrido cultural que transita entre várias classes sociais e constitui, portanto, a imagem da brasilianidade, também prematura, neste romance histórico sobre o século XVII (escrito a partir da consciência histórica do século XXI).

No início da sua estadia na corte da rainha Ginga, o intérprete Domingos Vaz (um negro nascido em Luanda que cresceu num engenho de açúcar em Pernambuco e voltou a Angola aos quinze anos com o seu senhor) introdu-lo a algumas tradições da terra, que o narrador classifica como “cerimónias e superstições gentílicas”, que, no entanto, não lhe parecem “mais diabólicas do que tantas outras de que eu mesmo fui testemunha no seio da Igreja Católica” (Agualusa 2014: 16). Trata-se, portanto, de um narrador com um olhar crítico que não desvaloriza automaticamente a alteridade africana numa imposição do Norte ao Sul. Dialogando intertextualmente com os relatos da época, Agualusa ressalta a inteligência de Ginga na ocasião da embaixada de Luanda e a impressão que isso suscita em Rodrigo de Araújo (seu hospedeiro):

No juízo dele, a inteligência, quando manifesta numa mulher, e para mais numa mulher de cor preta, de tão inaudita, deveria ser considerada inspiração do maligno e, portanto, matéria da competência do Santo Ofício (Agualusa 2014: 38).

Antes de emitir ele próprio juízos de valor sobre o género feminino e a raça negra, fala dos preconceitos dos portugueses (neste caso Rodrigo de Araújo). Contudo, também há momentos em que o narrador considera Ginga “ingénua e disparatada” (2014: 42), imagem que contrasta com a da mulher inteligente, diplomata e estratega, e que reproduz ironicamente o preconceito ocidental da mulher irracional. Quanto mais próxima Ginga está da sua própria cultura, contando histórias da tradição oral (semelhantes à história de Cariapemba em Mussa), mais “disparatada” ela parece ao narrador. Semelhante ao “macaco” Mendo Antunes do romance de Mussa, Francisco José tem dificuldades de compreender a cultura africana, mas empenha-se por decifrá-la.

Contudo, Agualusa retoma o difícil debate sobre o género da rainha, questão evitada em Mussa. Em relação a este tema, a capacidade de tradução intercultural do narrador de Agualusa permanecerá limitada. Francisco José avalia o comportamento de Ginga com base em conceitos de género naturalizados, insistindo na ideia de Thornton (1991: 38) de que Njinga ter-se-ia tornado homem:

Ginga discutia em alta voz com o irmão, como se com ele partilhasse a mesma vigorosa condição de macho e de potentado. Já na altura não admitia ser tratada como fêmea. E era ali tão homem que, com efeito, ninguém a tomava por mulher (Agualusa 2014: 17).

Segundo o narrador, Ginga exigia inclusivamente ser tratada como “rei”, em vez de “rainha”, pelo que começa a chamá-la “rainha-rei” (2014: 56), referindo-se apa-

---

africanos nem com os portugueses é o facto de ele decidir, no final do romance, estabelecer-se como livreiro na Holanda.

rentemente ao título em português, língua que tanto a Ginga ficcionalizada como a Njinga histórica dominam muito bem. Mas vai ainda mais longe, referindo o suposto travestismo da “rainha-rei” que estava “vestida à maneira de um homem, como rei que se arvorava ser, tão macho quanto os demais, ou mesmo mais, e armada de arco e flechas” (2014: 67).

Sem chegar a uma análise cultural inovadora do significado destes elementos, a pena de Agualusa vai fornecendo algumas observações sobre os mbundu relativamente aos papéis de género. Ao afirmar que “Os ambundos não depositam confiança nas mulheres, no que revelam grande sabedoria, preferindo guiar-se pelo dito segundo o qual os filhos das minhas filhas meus netos são, os filhos dos meus filhos serão ou não” (Agualusa 2014: 45), no fundo, o narrador oferece uma leitura machista das práticas matrilineares, levantando suspeitas de infidelidade por parte das mulheres e apresentando-as, por isso, como indignas de confiança, avaliação inadequada da cultura alheia, partindo de valores patriarcais ocidentais. Contudo, avança no seu labor de tradução intercultural, afirmando mais tarde que o próprio conceito de fidelidade não existe entre alguns povos africanos: “Entre os jagas não parece ser grande crime uma mulher trair o marido. As mulheres casadas podem receber outros homens em casa, consumando com eles relação carnal, desde que entreguem aos maridos os frutos das suas traições” (2014: 97). Embora, por vezes, mostre certa surpresa perante a alteridade africana, o seu relato mantém-se, em geral, bastante neutro, abstendo-se de juízos de valor e dando preferência a meras constatações de práticas diferentes, quase ao estilo de um viajante de explorações científicas. O mesmo acontece quando fala de um certo tipo de curandeiros, chamados quimbandas:

[...] se vestem e se comportam como mulheres, aos quais dão os ambundos o nome de *nganga dia quimbanda*, ou sacerdote do sacrifício. Trazem estes quimbandas cabelo comprido, muito enredado e descomposto, e a cara sempre bem raspada, que parecem capões. Deitam-se com homens, fazendo com eles o que na natureza fazem as fêmeas com os machos, e com tudo isto são muito respeitados e venerados por toda a gente (Agualusa 2014: 65).

De acordo com Murray/Roscoe (1998: 147), as culturas bantu desta região da África atribuíam valores positivos a um terceiro género, por um lado, e, por outro, a práticas homossexuais. Estes indivíduos, como os descritos por Agualusa, desempenhavam uma função espiritual importante na comunidade e, além do mais, alguns destes costumes sobreviveram até ao século xx. A surpresa implícita do narrador percebe-se no comentário “e com tudo isto são muito respeitados”, que expressa a ideia do “apesar”, mas continuando sem emitir juízos de valor.

O comportamento da própria Ginga não deixa de surpreendê-lo. Semelhante ao que relata Cavazzi, parte da ideia de que Ginga seduz estrategicamente o jaga Caza Cangola, e que este sucumbe às suas artimanhas. Até a comparação com a queda do homem no paraíso, por culpa de Eva, reaparece no romance:



Creio que o velho jaga se deixou encantar por aquela mulher que se batia de armas na mão, tão viril quanto o homem mais macho. Uma mulher que nunca se vergava; que não tinha amo nem Deus. Uma mulher que conhecia as artes da guerra, as suas armadilhas e dاناções, e que ao debater com os seus macotas pensava melhor do que o melhor estrategista, pois, sabendo cogitar como um homem, possuía ainda a seu favor a subtil astúcia de Eva (Agualusa 2014: 92).

Aqui e em vários outros fragmentos do romance, Agualusa exalta, através do seu narrador pernambucano Francisco José, as qualidades positivas de Ginga que permitem encará-la como heroína da luta de resistência contra o colonialismo português. No entanto, é duvidoso se pretende reivindicá-la também como uma referência específica para as mulheres, visto que a narração deixa entrever certos preconceitos sobre a mulher, que supostamente não sabe “cogitar como um homem”, como foi referido na citação anterior. Algo semelhante acontece quando se refere ao harém de Ginga, que consiste em 15 homens (2014: 239), entre eles inclusivamente um branco (2014: 138), “aos quais obrigava a trajar como se fossem fêmeas” (2014: 94), facto que é interpretado a seguir como uma “humilhação” (2014: 94) pelo narrador. Em conclusão, a *performatividade de género* de Ginga é encarada, neste romance, como uma excentricidade individual e não como um comportamento aceite e respeitado na cultura africana.

Apesar desta imagem pouco inovadora de Ginga, o romance transmite também algumas componentes positivas da personagem, as quais permitem considerá-la heroína nacional na sociedade de hoje, dominada por homens. Segundo este romance, Ginga teria tratado melhor os seus escravos que os traficantes portugueses, visto que no Don-gó só os criminosos perdiam a liberdade, e se opunha ao tráfico negreiro. Para fazer frente aos portugueses, ela envia uma embaixada a Pernambuco – elemento inovador e fictício do romance que reforça a existência das trocas culturais Sul/Sul. Seu sobrinho Ingo, acompanhado pelo narrador, viaja ao Brasil. O narrador testemunha a destruição da sua cidade natal, Olinda, pelos holandeses, revisita lugares da sua infância, é preso por algum tempo e finalmente consegue falar com Johann Moritz von Nassau que efetivamente mostra interesse numa aliança com Ginga, não estando apenas de acordo com a sua exigência de reduzir o tráfico de escravos (2014: 176). Agualusa caracteriza assim os africanos como atores ativos da história, capazes de criar alianças igualitárias a nível internacional Sul/Norte (mbundu/holandeses), o que contrasta com a historiografia colonialista tradicional que o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha caracteriza como uma:

[...] pilha de livros onde nós participámos sempre como protagonistas passivos, como material sobre o qual os outros constroem o seu orgulho, onde os outros se forjam heróis. Quando não nos transportavam como escravos de um continente para o outro, utilizavam-nos para contar as suas epopeias sobre nós (Ngoenha 1992: 9).

Importa mencionar ainda que também neste romance se debate a ideia do mal, embora de outra forma que em Mussa. Em ambos os romances a figura do demónio

é apresentada como uma invenção ocidental, cristã, que contrasta com as crenças africanas. Desta forma, ambos se opõem ao discurso colonialista que identifica a África com o mal, terra sem Deus e gente idólatra. Segundo o romance de Mussa, entre os mbundu existia uma alegoria do mal, o Cariapemba, mas não a figura do diabo. No romance de Agualusa, não se fala de Cariapemba, mas sim da inexistência da figura do demónio. Através da personagem Domingos Vaz, Agualusa chama a atenção para os problemas levados a África pelo colonialismo e pela cristianização, denunciando a imposição de valores do Norte ao Sul colonizado: “Antes da chegada de Diogo Cão não existia em África a figura do demo. Os portugueses trouxeram o cão nas caravelas. Melhor seria que o levassem de volta” (Agualusa 2014: 30). Esta denúncia é extremamente relevante para o propósito deste texto, uma vez que personifica os diálogos Sul/Sul a partir de um narrador (Francisco José) que, sendo descendente dos três grupos que formam a identidade brasileira – indígenas, negros e brancos –, está consciente das atrocidades levadas a cabo pelos colonizadores, compreende o apagamento cultural dos grupos subjugados e, através da sua viagem para África, torna-se ainda um decifrador e tradutor de alguns elementos que haviam sido usados negativamente pelos historiadores da época, imbuídos que estavam no espírito expansionista.

Por último, é curioso que tanto Mussa como Agualusa, ao revisitarem a história de Njinga, revisitem também a história da escrava que lhe serviu de cadeira. No entanto, Agualusa apresenta uma versão diferente, talvez mais interessante ainda, traçando a sua carreira no palácio do governador em Luanda, onde a escrava vai subindo de posição e finalmente acaba por tornar-se uma adivinha muito valorizada e poderosa, hibridizando assim as crenças dos próprios colonizadores e encarnando, portanto, uma vigorosa atitude de desafio às tentativas de desvalorização da sua cultura (Agualusa 2014: 225).

## CONCLUSÕES

Para não repetir toda a argumentação anterior, quero apenas destacar alguns elementos que me parecem relevantes relativamente à incorporação da rainha Njinga na memória cultural angolana e brasileira. Ambos os países reclamam-na como figura positiva para a construção de uma identidade angolana e afro-brasileira. Em comparação com as fontes históricas do século XVII, os escritores Alberto Mussa e José Eduardo Agualusa omitem a maioria dos elementos mais negativos da personagem presentes na historiografia da época: não fazem referência ao canibalismo, nem aos infanticídios e assassinatos excessivos. Não diabolizam Njinga (Jinga/Ginga); não a estigmatizam diretamente com conceitos coloniais e não retomam os preconceitos racistas e misóginos de Cavazzi. No entanto, apesar de a perspectiva, a partir da qual se fala sobre a rainha Njinga, já não ser a dos seus inimigos, continua a ser uma perspectiva externa, sobretudo no romance de Agualusa, em menor medida no romance polifónico de Mussa que dá voz a escravos e escravos libertos. Esta perspectiva externa, predominantemente brasileira, não só evidencia a necessidade de uma tradução cultural Norte/Sul que corrija a ima-

gem da rainha Njinga e dos mbundo construída pelos europeus do século XVII, mas também abre espaço para um diálogo Sul/Sul não hierárquico, em que uma troca de saberes pode enriquecer ambos os lados do Atlântico.

Os autores não mostram o mesmo interesse relativamente a um possível resgate da rainha Njinga como uma referência feminista. As propostas das feministas pós-coloniais africanas e latino-americanas (Lugones, Oyěwùmí, Nzegwu) ainda não parecem ter repercussão na literatura sobre a rainha Njinga, isto é, o diálogo Sul/Sul continua a ter certas lacunas. Antes de desconstruir o próprio conceito de “mulher” (e de “homem”) a favor da ideia da fluidez de gênero, Mussa e Agualusa ou evitam o debate ou continuam a basear o seu discurso em conceitos ocidentais. O mérito de ambos os romances reside, sem dúvida, mais na reflexão sobre a importância da rainha Njinga para a cultura brasileira e angolana como símbolo de resistência contra o colonialismo. Ao incorporar a agência africana na memória cultural – no caso de Mussa, através da demonstração da força subversiva da sociedade mbundu no Rio de Janeiro, como sublinha Phaf-Rheinberger (2008: 146), e no caso de Agualusa, através da demonstração da capacidade dos mbundo de participar na política internacional – os autores também acabam por reclamar o lugar devido dos africanos como atores ativos na História.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agualusa, José Eduardo (2014): *A Rainha Ginga. E de como os africanos inventaram o mundo*. Lisboa: Quetzal.
- Arnfred, Signe (2014): *Sexuality & Gender Politics in Mozambique. Rethinking Gender in Africa*. Suffolk: James Curry/The Nordic Africa Institute.
- Barbosa, Solange (2012): “O espírito da Rainha Nzinga Mbandi no Brasil e no Caribe”. Em: Mata, Inocência (ed.): *A Rainha Nzinga Mbandi: História, Memória e Mito*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 147-156.
- Cadornega, Antonio Oliveira de (1972): *História geral das Guerras Angolanas, 1680*, 3 tomos. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- Cascudo, Luís da Câmara (1998): *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações.
- Cavazzi da Montecuccolo, Giovanni Antonio (1687): *Istorica descrizione de' tre' regni Congo, Matamba et Angola*. Bologna: Giacomo Monti.
- Cavazzi de Montecuccolo, António (2013): *Njinga, Rainha de Angola. A relação de António Cavazzi de Montecuccolo (1687)*. Prefácio de Linda Heywood e John Thornton. Lisboa: Escolar Editora.
- Cavazzi de Montecúccolo, João António (1965 [1687]): *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, 2 vols. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Collelo, Thomas (ed.) (1991): *Angola: A Country Study*. Washington: GPO for the Library of Congress, 1991. Disponível em: <<http://countrystudies.us/angola/>> (01.08.2016).
- Gaeta, Antonio da (1669): *La maravigliosa conversione allá Santa Fede di Cristo della Regina Singa e del suo Regno di Matamba nell'Africa meridionale*. Napoli: Francisco Maria Gioia.

- Heintze, Beatrix (1977): "Unbekanntes Angola: Der Staat Ndongo im 16. Jahrhundert". Em: *Anthropos*, 72, 5/6, pp. 749-805.
- (1985): *Fontes para a história de Angola do século XVII*, vol. 1. (Memórias, relações e outros manuscritos da coletânea documental de Fernão de Sousa [1622-1635]). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Lugones, Maria (2008): "The Coloniality of Gender". Em: *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2 (Spring), pp. 1-17.
- Martínez Teixeira, Alva (2015): "Uma África de africanidade variável: afluências e divergências a respeito do imaginário cultural africano e afro-brasileiro na ficção de Alberto Mussa". Em: Rodrigues-Moura, Enrique/Wieser, Doris (eds.): *Identidades em Movimento. Construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal*. Frankfurt a. M.: TFM, pp. 189-206.
- Miller, Joseph C. (1975): "Nzinga of Matamba in a New Perspective". Em: *The Journal of African History*, 16, 2, pp. 201-216.
- (1976): *Kings and Kingsmen. Early Mbundu States in Angola*. Oxford: Clarendon Press.
- Murray, Stephen O./Roscoe, Will (eds.) (1998): *Boy-wives and Female Husbands. Studies of African Homosexualities*. New York: Palgrave.
- Mussa, Alberto (1999): *O trono da Rainha Jinga*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ngoenha, Severino Elias (1992) *Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*. Porto: Edições Salesianas.
- Nzegwu, Nkiru (2015): "Feminismus und Afrika: Auswirkung und Grenzen einer Metaphysik der Geschlechterverhältnisse". Em: Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (eds.): *Afrikanische politische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 201-217. Versão em inglês disponível em: <<http://www.buala.org/en/to-read/feminism-and-africa-impact-and-limits-of-the-metaphysics-of-gender>> (01.08.2016).
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́ (1997): *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minneapolis.
- Pantoja, Selma (2010): "O ensino da história africana: metodologias e mitos – o estudo de caso da rainha Nzinga Mbandi". Em: *Revista Cerrados*, 19, 30, pp. 315-328.
- (2012): "Revisitando a Rainha Nzinga: Histórias e mitos das Histórias". Em: Mata, Inocência (ed.): *A Rainha Nzinga Mbandi: História, Memória e Mito*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 115-145.
- Parreira, Adriano (2003): *A máquina de dúvidas: o conceito de negro na literatura de viagens sobre Angola – séculos XV-XVII*. Luanda: Kulonga.
- Phaf-Rheinberger, Ineke (2008): "Myths of Early Modernity – Historical and Contemporary Narratives on Brazil and Angola". Em: Phaf-Rheinberger, Ineke/Pinto, Tiago de Oliveira (eds.): *AfricAmericas. Itineraries, Dialogues, and Sounds*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert, pp. 125-150.
- (2013): "A Rainha Njinga e os Holandeses na África Ocidental: Uma panorâmica a partir da obra fundamental de Klaus Ratelband". Em: *Mulemba. Revista Angolana de Ciências Sociais*, III, 5, pp. 161-171.
- Pinto, Alberto Oliveira (2014): "Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c.1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano". Em: *Estudos Imagética*, coords. Célia Cristina da Silva Tavares e Maria Leonor García da Cruz. Rio de Janeiro, UERJ / CH-FLUL. (Texto produzido no âmbito dos estudos Imagética do CH-FLUL, sujeito a arbitragem científica e aceite para publicação. Original provisório): <<http://hdl.handle.net/10451/12027>> (12.06.2017).

- (2015): *História de Angola: da Pré-História ao Início do Século XXI*. Lisboa: Mercado de Letras.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011): “Epistemologías del Sur”. Em: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, 54, pp. 17-39.
- Thornton, John K. (1991): “Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663”. Em: *The Journal of African History*, 32, 1, pp. 25-40.

Fecha de recepción: 10.10.2016

Fecha de aceptación: 20.06.2017

| Doris Wieser é doutora em Literatura Ibero-românica pela Universität Göttingen, com uma tese sobre o romance policial na América Latina, publicada com o título *Der lateinamerikanische Kriminalroman um die Jahrtausendwende* (2012). É investigadora no Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa, onde desenvolve o projeto “Identidades Nacionais em Diálogo: Construções de Identidades Políticas e Literárias em Portugal, Angola e Moçambique”, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Foi bolseira de pós-doutoramento da Fundação Alexander von Humboldt na Universidade de Lisboa e professora auxiliar na Universität Göttingen. Coeditou o livro *Identidades em movimento. Construções identitárias na África de língua portuguesa e seus reflexos no Brasil e em Portugal* (2015).